

## Les fondamentalismes dans l'islam

Le fondamentalisme n'est pas une spécificité musulmane. Les trois grands monothéismes ont, dans les années 70, créé des fondamentalismes par un réflexe identitaire ou un réflexe de critique de la modernité. Il n'est donc pas spécifique à l'islam. Les islamismes politiques actuels sont-ils similaires ? Sur quels critères peut-on distinguer le wahhabisme, les salafismes, des Frères Musulmans ? Le salafisme révolutionnaire est-il mort avec ben Laden ? Le salafisme prédicatif ou quiétiste ne va-t-il pas devoir se prononcer par rapport aux révolutions et donc s'investir davantage dans le politique ? C'est cette complexité que nous abordons lors de cette séance à travers les interventions de Samir Amghar (*Les salafistes : radicalisme islamique et jeu politique*), Hamadi Redissi (*Origines et construction du Wahhabisme*) et Ahmad Salamatian (*Peut-on parler de fondamentalisme dans le chiisme ?*).

### **Les salafistes : radicalisme islamique et jeu politique, Samir Amghar.**

Depuis quelques années, on voit émerger une nouvelle identité religieuse au sein des populations musulmanes vivant en Occident, communément désigné par le terme de salafisme. Connaissant un réel succès également dans le monde arabe, cette mouvance religieuse inquiète. Prônant une lecture ultra-orthodoxe de l'islam, le salafisme est considéré comme la matrice idéologique des groupes jihadistes tels qu'al-Qaïda. Quel est son poids véritable ? Quelle menace représente-t-il pour la démocratie ?

Le salafisme ne se résume pas à Al-Qaïda. C'est un ensemble composite, hétérogène, d'initiations multiples, pas toujours coordonnées, d'individus seuls ou formant de petits groupes autonomes. Mouvance complexe et évolutive, il couvre un large spectre de sensibilités politiques qui vont du salafisme prédicatif (*salafiyya al-da'wa*), socialement conservateur, politiquement mou, et dont l'action se fonde sur la formation religieuse, au salafisme révolutionnaire (souvent désigné par *al-salafiyya al-jihadiyya*), prônant des actions directes aux accents tiers-mondistes. Pour les uns, il est directement lié à

l'institution religieuse officielle d'Arabie saoudite et se superpose ainsi au wahhabisme. Pour d'autres, il désigne une méthodologie réformatrice, qui détiendrait des vertus libératrices susceptibles de renouer avec l'« âge d'or » de l'islam. Malgré leurs divergences, ces différents courants partagent un fond idéologique commun, qui repose sur l'idée selon laquelle le retour à la religion musulmane des *salaf* (les pieux ancêtres) permettra aux sociétés de retrouver la gloire des premiers siècles de l'islam au cours desquels les musulmans dominèrent le monde.

### **Un agrégat de plusieurs influences**

S'inscrivant dans une filiation du hanbalisme sans en être exclusivement le décalque, le salafisme est composé d'un agrégat de plusieurs influences, dont les enseignements du Saoudien Mohammed ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) constituent le cœur doctrinal. Le salafisme est avant tout marqué par la volonté de purger la pratique religieuse de ses particularités locales et des « innovations » qui auraient altéré l'islam originel au fil des siècles. Ce retour à la religion des origines s'opère sur la base d'une lecture littéraliste des versets coraniques et de la tradition prophétique. Fondé sur une volonté de purification, le salafisme appelle à rompre avec les superstitions et les croyances de l'islam populaire, qui pratique le culte des saints, mais aussi avec le courant mystique et ésotérique du soufisme. **Les salafistes refusent donc toute légitimité à l'ensemble des doctrines, écoles ou mouvements qui cherchent à affirmer une identité ou une méthodologie propre.**

Au sein du salafisme, il est nécessaire de distinguer **trois tendances**.

- 1) La première prône est une **lecture quiétiste** de l'islam s'attachant à corriger la croyance et les pratiques religieuses des musulmans. Ce salafisme est convaincu que la seule solution aux problèmes de ces derniers réside dans ce qu'il nomme *al-tasfiyatuwal-tarbiyya*, la purification et l'éducation. Proche des autorités religieuses saoudiennes, cette tendance est ultra-majoritaire en France.
- 2) La deuxième tendance - **le salafisme politique** - quant à elle, défend une vision militante et politique de l'islam, à la manière des Frères musulmans. La politique est perçue comme un outil moderne au service de la propagation du message coranique.
- 3) La troisième tendance, **le salafisme révolutionnaire** prône le *jihâd* dans sa dimension de lutte armée. Produit d'une scission avec l'idéologie des Frères musulmans, il a conservé de la doctrine frériste l'idée que les actions politiques et sociales doivent nécessairement s'inscrire dans une perspective islamique. Il marie à cette perspective une lecture littéraliste des textes coraniques, lecture à connotation politique, concernant la gestion du pouvoir, le califat et l'autorité, le tout tendant vers une action révolutionnaire. Le discours et les actions sont radicaux et réfutent toute idée d'engagement et de collaboration dans les sociétés musulmanes ou occidentales. Hostiles à une action religieuse limitée à la prédication (*da'wa*), ces militants révolutionnaires placent le *jihâd* au cœur de leur croyance et en font une obligation religieuse. Parmi les organisations qui se réclament du salafisme révolutionnaire, on peut citer les groupuscules, proches

d'al-Qaïda, les différentes filières envoyant des soldats dans les zones de conflits opposant « musulmans » à non musulmans (Irak, Tchétchénie...).

## **Une critique des mouvements islamistes**

Si toutes les tendances s'opposent sur les stratégies politiques à développer, elles ont en commun de critiquer avec la même vigueur les mouvements islamistes du monde arabe. L'Union des organisations islamiques en France, Ennahda en Tunisie, le parti de la justice et du développement au Maroc, l'AKP en Turquie ou encore le parti des Frères musulmans en Egypte, Liberté et Justice sont accusés d'avoir perdu leur authenticité originelle, à force de compromis avec la société et d'alliances avec la puissance politique. Parce que ces organisations ont adopté une vision politique progressiste, elles ne contestent plus le cadre étatique et le système politique dominant que les salafistes considèrent comme impie ; par ailleurs, ils reprochent aux mouvements islamistes issus des Frères musulmans de vouloir établir l'État islamique par le haut (pour les prédicatifs), en usant des catégories politiques occidentales (pour les jihadistes), ou de vouloir rénover l'islam en fonction de la modernité occidentale (pour les politiques).

Ainsi **les salafistes**, qu'ils soient jihadistes, politiques ou quiétistes, **ont en commun de considérer l'essentiel des concessions des Frères musulmans comme des altérations inacceptables de la référence coranique et de la tradition du Prophète**. Les salafistes accusent les Frères musulmans d'avoir intégré dans le patrimoine islamique des valeurs, comme la démocratie, étrangères à la religion musulmane.

**Ce positionnement doit être compris moins comme la négation totale de la culture politique occidentale que comme un refus des méthodes d'appropriation de la modernité occidentale proposées par les Frères musulmans**. Enfin, la mouvance salafiste reproche moins aux Frères musulmans leur ouverture politique que l'instrumentalisation de l'islam dans une logique partisane (*hizbiyya*). Cette dernière aboutit, pour les salafistes, à une fragmentation de l'*umma*, inacceptable dans la mesure où elle génère une fragilisation de l'islam et une division de l'*umma* (*fitna*).

Notons que si les trois types de salafisme ont bien les mêmes références idéologiques, ils n'ont pas la même interprétation des révolutions arabes ; en Tunisie, la révolution est perçue par les salafistes comme une source potentielle de liberté, tandis qu'en Egypte, les révolutions, perçues comme des manifestations anti-gouvernementales, sont condamnées par les salafistes. Cependant, nous remarquons que les salafistes égyptiens, très pragmatiques, réévaluent régulièrement leur posture au gré des opportunités et des circonstances, créant, en mars 2011, leur propre parti.

## **Les trois degrés de l'opposition à l'Occident : indifférence, contestation et agit-prop**

Si l'opposition aux islamistes est unanimement défendue par les salafistes, il en va différemment pour la critique de l'Occident.

**Pour les salafistes quiétistes**, l'attitude vis-à-vis de l'Occident ne consiste ni à vouloir en convertir la population, ni à attendre sa chute, mais simplement à **s'en retirer pour jouir**

**de l'assurance procurée par la sainteté personnelle.** Indifférent aux réformes sociales, le salafisme quiétiste s'oppose à toute forme de participation politique des populations musulmanes à la société européenne, au motif qu'elle serait contraire à l'islam. La démocratie est assimilée à une forme d'associationnisme (*shîrk*) conduisant à l'hérésie, puisque les députés occidentaux légifèrent au nom de valeurs qui ne sont pas celles de la charia.

Le mouvement est-il pour autant indifférent aux questions politiques et sociales comme il le prétend ? Force est de constater que les relations que le salafisme quiétiste entretient avec la chose publique ne sont pas fondées sur une vision strictement religieuse de l'islam. **Même un discours se voulant strictement religieux a des implications politiques.** Dans le monde arabe, **l'apparente neutralité du salafisme à l'égard de la vie politique sous-tend un soutien aux régimes en place**<sup>1</sup>. Même si les théologiens saoudiens défendent une vision quiétiste de l'islam, ils soutiennent ouvertement la monarchie. Ces positionnements pro-gouvernementaux constituent une formidable ressource de négociation pour les religieux salafistes qui accordent leur soutien en échange de leur contrôle social sur la société.

Tandis que le salafisme quiétiste développe une forme de loyalisme et tisse des relations non conflictuelles avec les régimes arabes, il constitue en Europe et en Amérique du Nord un **élément puissant de critique des systèmes politiques occidentaux**. Il donne à juger la société d'accueil qui ne vit pas selon le modèle du Prophète. Certes, il ne « fait pas de politique », ses membres restant sur un terrain neutre ; cependant, il conserve en son sein **une dimension protestataire symbolique à travers une attitude de retrait**, justifiée par des raisons religieuses mais qui s'explique aussi par les conditions d'existence décevantes des musulmans d'Europe et d'Amérique du Nord (discrimination religieuse et sociale, exclusion économique...). La protestation symbolique s'exprime par exemple dans le rejet des signes esthétiques majoritaires : l'apparence vestimentaire du salafi se caractérise par le port d'une longue robe (*qamîs*), d'une calotte et de la barbe.

**Alors que les salafistes quiétistes expriment leur opposition à l'égard de l'Occident via une attitude d'indifférence politique et de refus d'intégration sociale, l'attitude des salafistes politiques à l'encontre de l'Europe et de l'Amérique du Nord est un peu plus complexe.** Pour eux, il s'agit en partie de se retirer du monde (à l'instar des salafistes quiétistes) et en partie de vouloir le refaire selon le modèle islamique. Les activités des organisations se réclamant du salafisme politique visent à construire des espaces sociaux dans lesquels les musulmans pourront vivre pleinement leur foi en Occident. **Tout en s'intégrant aux sociétés occidentales, ils vont exiger la possibilité pour leurs membres de vivre de façon communautaire.** Ses membres ne réfutent pas le système politique dans sa globalité, mais s'y opposent sur des problèmes de gestion liés à la présence des musulmans en Occident. **Les modalités de l'action relèvent alors de la communication, et parfois de l'agit-prop.** Lors d'un rassemblement organisé en avril 2011 par le prédicateur

---

<sup>1</sup>. Voir S. Amghar, « Le salafisme au Maghreb : menace pour la sécurité ou facteur de stabilité politique ? », *La Revue internationale et stratégique*, n° 67, 2007. Les prédicateurs salafistes algériens ont toujours soutenu le régime algérien et plus particulièrement Abdelaziz Bouteflika, qui a favorisé le développement du mouvement depuis son accession au pouvoir. Même le cheikh saoudien Uthaymin, avant sa mort en 2001, avait fait l'éloge du président algérien pour sa politique de réconciliation nationale via sa concorde civile.

allemand Pierre Vogel à Francfort, le salafiste d'origine canadienne Abu Ameenah Bilal Philips s'est exprimé sur la nécessité de se mobiliser pour lutter contre l'islamophobie en Occident : « L'une des sources de l'islamophobie provient des médias. Et nous ne pouvons gérer cette source qu'en nous impliquant dans les médias [...]. La deuxième source est les hommes politiques. Aussi, nous devons être impliqués dans le processus politique [...]. »<sup>2</sup>

### **La troisième attitude à l'adresse de l'Occident est portée par les salafis révolutionnaires.**

Le terrorisme des années 1990, al-Qaïda et les filières irakiennes et afghanes en sont les principales expressions. D'une façon générale le salafiste révolutionnaire se considère comme un combattant, un juste qui lutte pour une cause légitime : l'instauration d'un État islamique qui préfigurerait l'avènement de la justice de Dieu sur Terre. Ce sentiment de se battre pour de nobles motifs est renforcé par certaines autorités religieuses qui autorisent ce type de *jihâd*, tandis que d'autres, sans le légitimer de façon explicite, ne le condamnent pas.

On peut distinguer une **première tendance jihadiste**, centrée sur les luttes politiques dans les pays musulmans, et qui ne touche les salafistes occidentaux que par ricochet. Multipliant les attaques à l'égard de l'islam politique, dont ils font un bilan critique, ils inscrivent cependant leur action dans la continuité de l'objectif initial des islamistes : l'établissement d'un État islamique. Pour cette tendance, la justice pourra être instaurée grâce à une stratégie de lutte contre l'État, incarnation du *taghût*. Celui-ci sera vaincu par des attentats et l'on établira un État islamique juste, fondé sur les principes de la charia. La figure dominante de ce jihadisme est le *mudjahid*. **Contrairement à l'aile politique du salafisme, ce groupe estime que le *jihâd* est le seul instrument capable d'islamiser l'État puis la société, si l'option politique vient à échouer.** Face à la répression et à la fermeture du champ politique, ses partisans invitent l'ensemble de la mouvance islamiste et de la population à prendre les armes et à se soulever contre **l'État, considéré comme l'unique obstacle à l'établissement d'un régime islamique**. Craignant pour la stabilité politique de la région et craignant l'arrivée au pouvoir des islamistes, les régimes occidentaux se mobilisent en multipliant déclarations de soutien et aides matérielles à l'égard des gouvernements arabes. C'est dans ce contexte que la violence terroriste parvient en Occident. L'enjeu est de convaincre les pays occidentaux de retirer leur appui aux régimes arabes.

L'Occident est conçu en termes stratégiques, à la fois comme un relais à partir duquel seront formés des militants qui auraient à combattre dans les pays d'origine, comme un terrain où implanter des bases logistiques permettant de collecter argent, armes et faux papiers, comme un acteur sur lequel on peut peser, et en termes religieux, comme une figure de l'altérité et de la mécréance, opposée en essence à l'islam. Cet imaginaire de la guerre sainte devient central dans les années 2000, quand les pays occidentaux se lancent dans des actions militaires en Afghanistan et en Irak. La lutte armée s'inscrit dans une défense de l'*umma*, ce qui explique que l'origine ethnique des jeunes jihadistes partis se battre en Irak est très variable. Même si le noyau dur reste constitué de jihadistes d'origine algérienne (Benchellali, Benyettou ou encore Fateh Kamel), on trouve aussi des jeunes d'autres origines (marocaine, tunisienne...) et des convertis.

---

<sup>2</sup>. Extraits de l'intervention du cheikh Bilal Phillips lors du rassemblement contre l'islamophobie organisé à Francfort le 20 avril 2011.

La figure de la guerre sainte, radicale et marginale, revêt une dimension anarchiste et nihiliste. Prônant la destruction de toute autorité non islamique et le refus de l'ordre établi, **cette tendance du jihadisme est principalement représentée par al-Qaïda.**

Alors que les autres salafis révolutionnaires s'inscrivent généralement dans une logique de négociation par la violence, en cherchant à faire pression et à renverser l'État, **les salafis membres d'al-Qaïda ne veulent pas négocier de compromis, mais anéantir l'adversaire.** Motivée par une logique jusqu'au-boutiste, l'action ne vise ni à changer le rapport de forces politique, ni à renverser le régime, mais plutôt **à bouleverser l'ordre social. Cette violence-là n'est pas apolitique.** Les dimensions politiques y sont à la fois associées et subordonnées à d'autres, définies en termes culturels, religieux, qui ne souffrent aucune concession. Cette violence est porteuse de significations **identitaires**, étrangères à toute insertion dans un **espace relationnel de type politique.**

Marqués par un sentiment d'appartenance à une *umma* globale et n'étant pas liés à un quelconque pays d'origine, les tenants de ce type de *jihād* tiennent peu compte des nationalités et des logiques nationales. **Transnationale**, cette tendance l'est parce que les réseaux sont devenus globaux et articulés aux opérateurs internationaux du jihadisme.

### Origines et construction du Wahhabisme, Hamadi Redissi.

**Ibn Abd al Wahhab (1703-1792)** est le fondateur d'un mouvement politico-religieux qui s'est imposé vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle au fil de l'épée, au Nadj, la partie centrale de l'Arabie Saoudite, avant de conquérir toute l'Arabie Saoudite, grâce à une alliance qu'il a conclue vers les années 1744-45, avec Ibn Saoud, « au nom de Dieu et de son prophète ». C'est le Pacte de Nadj. Les deux hommes venaient de se rencontrer à Diriya, le fief de Saoud et ont conclu le premier pacte dans l'histoire de l'islam où les pouvoirs temporel et spirituel sont clairement partagés entre l'un et l'autre au bénéfice de leur descendance respectives. C'est dans ce cadre que la légalisation de l'idée de jihad a conduit à l'unification de l'Arabie Saoudite. *Via* le Wahhabisme, le Prince acquérait la légitimité traditionnelle dont il avait besoin pour gouverner.

Ibn Abd al-Wahhab se défend de fonder une nouvelle secte ; il se présente comme un redresseur de torts qui poursuit la voie tracée par l'orthodoxie. Il nomme sa doctrine « l'unnitarisme » (*tawhid*), l'essence même du monothéisme islamique : *il n'est de Dieu que Dieu*. Ses adeptes prennent le nom d'*unitarien*, de *gens de la foi*, de *partisans de la voie muhammadienne* ou de *salafistes*... Le wahhabisme se définit comme un traditionalisme qui enseigne la pure doctrine de l'islam et réforme une religion abîmée par la « fausse religion ».

Fort d'un pacte conclu au nom de Dieu et de son prophète, le wahhabisme se base sur la plus grande **confédération tribale** (Anza).

Quel est le contenu de la doctrine ? Vers 1741, Ibn Abd al Wahhab a accouché sa doctrine par écrit dans un livre qui porte un titre programmatique : *Le livre de l'unicité divine qui est le droit de Dieu sur ses serviteurs*, popularisé par la contraction *Le livre de l'unicité*. **A la base, un principe simple : il n'est de Dieu que Dieu.** Tous les musulmans adhèrent à ce credo unitaire. Cependant, le Cheikh a mis en place un dispositif théorique qui mêle les

considérations médiévales à la description de la pratique rituelle des arabes de son époque. L'argument central est particulièrement subtil ; il consiste à **distinguer trois types d'unicité : l'unicité seigneuriale, l'unicité d'obéissance ou d'adoration, et l'unicité des noms et des attributs de Dieu.**

L'unicité seigneuriale célèbre la royauté de Dieu. Il est le *rabb*, le Seigneur des mondes. Croire en Dieu veut donc dire reconnaître non seulement qu'il existe, mais qu'il est objectivement et indubitablement le seul *rabb* et qu'en dehors de lui, il n'est nul associé qui ait participé, un tant soit peu, à son œuvre.

L'unicité d'obéissance ou d'adoration est l'action de s'incliner, de céder. Outre la reconnaissance, elle exige de se soumettre, subjectivement et publiquement, au seul *llah*, Allah, auquel on doit obéissance exclusive pleine et entière. L'unicité d'adoration institue une relation asymétrique entre le donneur d'ordre et le destinataire qui obéit à l'injonction.

Le troisième type, l'unicité des noms et des attributs se réfère à un débat théologique médiéval, posant la question éminemment dogmatique de savoir si Dieu a uniquement une essence, ou aussi des attributs qu'on a résumé en sept qualités (la vie, la science, la puissance, la volonté, l'ouïe, la vue et la parole). Les théologiens mutazilites ont réagi contre l'anthropomorphisme de certains versets qui attribuent à Dieu un corps, des mains et des yeux. Selon eux, Dieu n'a qu'une essence, en absolue altérité avec le monde, y compris le Coran, parole créée par un Dieu hors du monde. **Contre ce pur unitarisme, les théologiens sunnites considèrent que les attributs sont réels, surajoutés à l'essence, mais sans qu'ils soient homologues à ceux des attributs humains. La tradition a fini par consacrer la position des théologiens sunnites.**

### **Les fondamentalismes dans le chiisme, Ahmad Salamatian.**

Précaution liminaire : le pire des dangers d'une démarche intellectuelle est la conceptualisation et la généralisation qui sont devenues le luxe de l'intelligentsia française. Elles nous empêchent bien souvent de percevoir la complexité des phénomènes sociaux.

**Le chiisme ne peut pas, par essence, être fondamentaliste.** L'Arabie Saoudite Wahhabite a cherché à détruire l'ensemble des sanctuaires ; le péché le plus important aux yeux des chiites, qui ne sera jamais pardonné à l'Arabie Saoudite, c'est précisément la destruction du tombeau des quatre imams chiites. **L'imam, le saint, l'intermédiaire est fondamental dans le chiisme**, tandis que pour les wahhabites, il s'agit d'une hérésie. On entend bien souvent : l'Iran est devenu fondamentaliste ! Pourtant, dans ce même pays, le nombre de sanctuaires et tombeaux de Saints consacrés à des imams a été multiplié par sept depuis la Révolution.

En Iran, l'imam est local, il constitue le ciment des différentes communautés. L'unicité de Dieu, l'obéissance unique permettait au Wahhabisme de simplifier sa doctrine, cette simplification ayant joué un rôle important dans son succès. **Le chiisme, au contraire, ne s'arrête pas au texte sacré ;** il va jusqu'à distinguer le Coran muet et le Coran parlant,

toutes les paroles et commentaires des imams faisant partie du corpus. Dans le chiisme, la religion devient multiple, **la sainteté et la croyance religieuse sont très locales**. Les règles religieuses relèvent du cas par cas, et il n'y a ni norme générale valable pour l'ensemble d'une communauté ou d'une région (chaque oasis, chaque vallée va produire son propre référent qui va jouer l'intermédiaire entre le culte des Saints et la religiosité des croyants), ni livre général qui référencerait l'ensemble des règles. La fédération des sociétés chiites n'est pas basée sur une fédération religieuse mais sur une fédération tribale. A ce titre, les chiites ressemblent un peu aux Safavides ; même pour l'Iran unifié de la période safavide, le chiisme résulte d'une alliance politique ; **la fédération religieuse résulte d'alliances tribales et non d'une alliance basée sur de la théologie politique**. Le chiisme actuel n'est pas fondamentaliste ; il ne peut se baser sur un texte unique.

Certes, au début de la Révolution iranienne, une partie des religieux iraniens, influencés par les religieux arabophones de l'Irak et les thèses de Rachid Rida pour la reconstruction de l'idée de califat, se sont posé la question d'un retour à un texte sacré unique, valable pour l'ensemble des musulmans ; la première conséquence aurait été celle d'un effacement de la distinction entre le sunnisme et le chiisme. La Constitution iranienne, (en particulier l'article 4) mentionne le chiisme en tant que religion d'Etat ; même Khomeiny a été accusé d'être wahhabite lorsqu'il a évoqué la possibilité d'inscrire l'islam en tant que religion d'Etat. Encore aujourd'hui la force la plus importante du pouvoir iranien ne vient pas des réseaux religieux. Le religieux joue un rôle certes important, mais au niveau local.

Par facilité de langage, en France notamment, on amalgame l'islam radical et le fondamentalisme. L'islam radical étant lui-même confondu avec l'islam révolutionnaire, on finit par parler d'un chiisme fondamentaliste, ce qui, si l'on s'en réfère à l'étymologie, n'a aucun sens. **L'étatisation de la religion depuis une trentaine d'années en Iran résulte d'une volonté d'unifier les particularismes locaux, mais il s'agit d'une instrumentalisation du religieux et non du chiisme tel qu'il existe en Iran dans la société, c'est-à-dire un religieux morcelé à travers les particularismes locaux.**

Aujourd'hui, en Iran, on assiste à un mouvement de contestation qui s'élève contre l'instrumentalisation du religieux par l'Etat. L'Etat a de moins en moins de légitimité religieuse et l'islam tribal se bat précisément contre cette tendance à l'unification religieuse que tente d'imposer l'Etat pour assoir sa légitimité politique.

## Résumé des débats

Il est important de faire des analyses en considérant l'histoire longue (cf. F.Braudel). Il n'y a pas de frontière étanche entre le salafisme, l'islamisme ou les Frères Musulmans... Les groupes communiquent et échangent, d'anciens salafistes pouvant par exemple devenir Frères musulmans. Les trajectoires ne sont pas monolingues, elles sont pragmatiques dans bien des cas et s'adaptent aux contextes. Nous sommes souvent confrontés à une vision essentialiste des Frères musulmans, en réalité, chaque faction nationale va décliner l'idéologie des Frères musulman à sa manière. Concernant la question du devenir de l'histoire politique, il paraît clair que ce dernier n'a plus tellement d'avenir, mais nous ne pouvons prédire précisément ce qui va advenir. Nous sommes bien au cœur de nombreuses évolutions marquées par l'affrontement de légitimités religieuses multiples.



Aujourd'hui dans le cadre de ces affrontements, tout porte à croire que les laïques sont hors jeu ; une telle analyse ne prend pas en compte le long terme, c'est une analyse de court terme. A ce titre le cas du Maroc s'avère intéressant : le pouvoir jouit d'une légitimité religieuse séculaire couplée au choix d'un parti politique doté lui aussi d'une légitimité religieuse. L'un accepte de se mettre sous la tutelle de l'autre, c'est-à-dire sous la tutelle du Commandeur des croyants ; si ce commandeur accepte de jouer le jeu, il peut lui-même se trouver débordé : le parti peut se trouver confronté à des difficultés qui l'inciteront à dépasser les limites fixées par le roi. Que va-t-il alors se passer ?

Les questions relatives aux pouvoirs respectifs du religieux et du politique dans cette région du monde vont se poser avec plus de clarté dans la décennie à venir ; face aux dernières évolutions, le camp laïque va adapter son attitude.

Si l'essentiel des transformations est encore à venir nous pouvons néanmoins déjà noter une évolution essentielle et irréversible, celle de la création d'un espace public de débat. Ce lieu de débat, symbolisé par la place Tahrir tend aujourd'hui à se jouer en défaveur des laïques et de la sécularisation, mais c'est une défaite provisoire.

Nous n'avons pas évoqué le cas de l'Algérie, qui du fait de sa proximité avec la France conçoit un enracinement dans l'espace européen, ne serait ce qu'au niveau du mode de pensée. Le souvenir de la guerre est encore très présent ; la terreur du retour de courants de type salafistes hante encore le pays. Aussi la reconstruction politique du pays est très prudente, ce même si le vieillissement du pouvoir risque de changer la donne.

Comment analyser le critère générationnel dans le cadre de ces analyses ? Les nouvelles générations sont plus exigeantes, notamment en terme de transparence, elles s'ouvrent à la démocratie. Les partis religieux qui participent au jeu politique vont-ils pouvoir conserver leur nature religieuse ? Dans le cadre du politique, la référence à l'islam ne sera-t-elle pas de plus en plus éthique, morale ou identitaire et moins dogmatique ? Finalement, l'accession au pouvoir de partis religieux ne va-t-elle pas paradoxalement entraîner une sécularisation accrue, notamment de ces partis eux-mêmes ? L'accession au pouvoir de ces partis ne va-t-elle pas les inciter à plus de pragmatisme, au détriment de la référence religieuse ? Ne vont-ils délaissier la légitimité religieuse au profit de la « légitimité des urnes », perdant ainsi une part de sacralité ? Si les partis chrétiens démocrates ont réussi leur conversion idéologique, n'est ce pas parce que, n'ayant jamais acquis une majorité suffisante, ils ont dû s'allier ? Quel avenir pour les islamistes si ces derniers parviennent à acquérir une majorité suffisante ?